

УДК 130.2 “19/20”

DOI 10.32461/2226-0285.2.2022.270571

**Цитування:**

Павловська С. Я. Мова українських апокрифів як культурний код. *Культура і сучасність* : альманах. 2022. № 2. С. 152–160.

*Павловська Соломія Ярославівна, студентка факультету мистецтв Університету Альберти (Канада)*  
<https://orcid.org/0000-0002-4473-6322>  
[solomiia@ualberta.ca](mailto:solomiia@ualberta.ca)

Pavlovska S. (2022). Language of Ukrainian Apocrypha as a Cultural Code. *Kultura i suchasnist: almanakh*, 2, 152–160 [in Ukrainian].

## МОВА УКРАЇНСЬКИХ АПОКРИФІВ ЯК КУЛЬТУРНИЙ КОД

**Мета роботи** – розкрити комунікативний аспект перекодування апокрифів у полі української культури.

**Методологія дослідження.** Відповідно до дослідницької стратегії в роботі використано комплекс загальнонаукових методів і методів лінгвістичної культурології. Концептуальним методологічним ядром дослідження є діалогічний метод, за допомогою якого проаналізовано зв'язок апокрифічного коду з кодом конкретної культури; досліджено процес реінтерпретації української апокрифічної літератури в хронотопі.

**Наукова новизна.** Уперше науково обґрунтовано, що український апокриф є: 1) відкритою системою, орієнтованою на діалог культур з різними кодами; 2) однією з форм кодування, що дає змогу ідентифікувати конкретний культурний зріз; 3) інтертекстом, котрий інтегрує: інваріантний комплекс текстів, які базуються на церковних догматах; варіативний текстовий комплекс, детермінований умовами суспільного життя в конкретний часовий період. **Висновки.** Робота присвячена комунікативному аспекту мови українських апокрифів як культурному коду. Висунуто та верифіковано гіпотезу щодо апокрифу як інтертексту. Простежено алгоритм динаміки кодування українських апокрифів у хронотопі. Отримав розвиток концепт щодо дихотомії Схід-Захід у мовному моделюванні та сюжетних лініях українських апокрифів, визначені чинники цієї дихотомії.

**Ключові слова:** апокриф, культурний код, інваріантність, варіативність, комунікація, реінтерпретація.

*Pavlovska Solomiia, Student, Faculty of Arts, University of Alberta (Canada)*

### **Language of Ukrainian Apocrypha as a Cultural Code**

**The purpose of the article** is to reveal the communicative aspect of apocrypha recoding in the field of Ukrainian culture. **The research methodology.** According to the research strategy, a set of general scientific methods and methods of linguistic cultural studies have been used in the work. The conceptual methodological core of the study is the dialogical method, through which the connection of the apocryphal code with the code of a particular culture is analysed; the process of reinterpretation of Ukrainian apocryphal literature is investigated in the chronotope. **Scientific novelty.** For the first time it was scientifically proved that the Ukrainian Apocrypha is an open system oriented to the dialogue of cultures with different codes, one of the forms of coding, which allows to identify a particular cultural slice, intertext, which integrates an invariant complex of texts based on church dogmas, as well as a variant text complex, determined by the conditions of social life in a particular time period. **Conclusions.** The research is devoted to the communicative aspect of the language of the Ukrainian Apocrypha as a cultural code. The hypothesis of the Apocrypha as an intertext has been put forward and verified. The algorithm of Ukrainian apocrypha encoding dynamics in the chronotope has been traced. The concept of the East-West dichotomy in the linguistic modeling and storylines of Ukrainian apocrypha has been developed and the factors of this dichotomy have been determined.

**Key words:** apocrypha, cultural code, invariance, variability, communication, reinterpretation.

Актуальність теми дослідження. Сучасний український культурний простір все більш наповнюється реставрацією релігійних засад суспільства, релігійні ідеї активно витискують марксистсько-ленінську доктрину й атеїстичну ідеологію. Однак цей процес відбувається на тлі суттєвих трансформацій релігійної свідомості суспільства. Через антирелігійну політику, що проводилась у радянський період, був

перекритий основний канал ретрансляції релігійного знання – від старшого покоління до молодшого: старше покоління свідомо блокувало передавання релігійної інформації наступному поколінню, уникаючи навчання християнському катехізісу.

Це зумовило специфіку релігійного світогляду українців: протягом усього ХХ ст. відбувався поступовий перехід релігійної

свідомості з книжкової сфери в обрядову. Така ситуація призвела до того, що знання алгоритму поведінки при виконанні релігійних обрядів стали більш важливими, ніж їх богословська сутність. Виконуючи релігійні ритуали, сучасна молодь часто не розуміє їх сакрального змісту. Тому звернення до основ християнства, його догматів, до канонічної<sup>1</sup> і апокрифічної літератури<sup>2</sup>, релігійного мистецтва стає проблемою, надзвичайно важливою для консолідованості українського соціуму. Отже, у фокусі дослідження – український апокриф.

Аналіз досліджень і публікацій. Як об'єкт наукового дослідження українську апокрифічну літературу почали розглядати лише в другій половині XIX ст., однак предметом історико-літературного осмислення вона стала тільки на початку XX ст. *Перший етап* її вивчення (друга половина XIX – початок XX ст.) мав конкретно-емпіричний характер. У результаті польових досліджень

(О. Калитовський, О. Калужняцький, О. Назаревський та ін.) була отримана унікальна за своїм характером первинна інформація – історико-культурний матеріал, що склав основу для подальшого дослідження феномену. У цей період було надруковане багатотомне видання І. Франка «Апокрифи і легенди з українських рукописів» [13], до якого ввійшли тексти з рукописних збірників апокрифів XV–XVIII ст. *Другий етап* (перша половина XX ст.) – емпірико-теоретичний. Вивчення українських апокрифів було обмежене переважно дослідженнями їх генези під кутом зору етнографії та мистецтвознавства: вивчали рукописні традиції апокрифічних пам'яток, систематизували та класифікували артефакти (М. Возняк [2], О. Колеса [6], І. Франко [12], Ю. Яворський [15] та ін.). *На третьому етапі* (друга половина XX ст. – початок XXI ст.) увага була сфокусована на теоретичних аспектах проблеми щодо української апокрифічної літератури: виявляли жанрові форми та функції українських апокрифів, феномен аналізували крізь призму зв'язку з візантійськими, старослов'янськими текстами, а також у контексті національного світогляду [5], досліджували проблему рецепції та інтерпретації апокрифів [8].

Мета роботи – розкрити комунікативний аспект перекодування апокрифів у полі української культури.

Виклад основного матеріалу. Осмислімо апокрифічну літературу під іншим кутом зору – розглянемо зв'язок мови апокрифів з культурним кодом в історико-культурному

аспекті й дослідимо процес перекодування апокрифів у полі української культури в хронотопі. Для вирішення поставленого завдання представимо цей феномен як складний конструкт – *інтертекст*, як дихотомію інваріантної та варіативної складових. Під інваріантним комплексом у цьому дослідженні будемо розуміти тексти, які в апокрифічній літературі залишаються незмінними в хронотопі. Їх антиподи – варіативні елементи – привносять у твір нові акценти, що веде до видозмінювання апокрифічного тексту в просторово-часовому континуумі.

Інваріантна система апокрифів центрується навколо ключових християнських парадигм: про реальність Бога та існування земної і потойбічної сфер буття (догмат про Універсум); про початок і кінець світу; Святу Трійцю (Бог Отець, Бог Син, Св. Дух). Слід зазначити, якщо догмати про дійсність Бога, який створив світ, про початок і кінець світу не викликали сумніву у вірян, то догмат про єдність трансцендентного й іманентного спричиняв певні труднощі в розумінні й детермінував бурхливі дискусії в християнському світі. Для пояснення зв'язку земного та потойбічного Діонісій Ареопажит розробив теорію універсуму, згідно з якою, зв'язок Бога з вірянами здійснюється через небесні чини за допомогою духовного Світла, що подолає рубіж між небесним та земним і виявляється в таїнствах Церкви, художніх образах, символах і знаках.

Не менш складним для осмислення був також догмат про три іпостасі Святої Трійці. За врівненням православної церкви, Бог єдиний за сутністю, але триєдиний в особі Бога Отця, Бога Сина та Святого Духа. Св. Григорій Назіанський так розкриває Сутність Святої Трійці на Другому Вселенському Соборі: «Докладності же вчення висловлю скорочено: Безначальне, Начало і Суцце з Началом – єдиний Бог. «...» Ім'я Безначальному – Отець, Началу – Син, Суццю разом з Началом – Дух Святий: а єство у Трьох єдине – Бог» [4,108].

Отже, інваріантний комплекс апокрифічної літератури становлять канонічні тексти, що містять у собі культурний код часів зародження християнства як світової релігії та формування її догматичної системи. Зауважимо, що в цьому дослідженні під культурним кодом розуміємо ключ до осмислення конкретного виду культури, що дає змогу отримати інформацію, закодовану в біблійних сюжетах, образах, символах і дає можливість ідентифікувати певний культурний зріз.

Перейдемо до аналізу варіативної складової українських апокрифів і проаналізуємо її в часовій системі координат. За часовим критерієм, апокрифи традиційно диференціюють на Старозавітні, Новозавітні (за аналогією з текстами канонічної Біблії), Церковнослов'янські та апокрифи Нового часу. До них слід також віднести псевдоцерковні апокрифи новітньої історії України. Кожна з цих груп належить до певної культурно-історичної епохи з її іманентним культурним кодом.

*Старозавітні тексти* – це найбільш ранні апокрифічні пам'ятки елліністичного періоду (IV–I ст. до н.е.) езотеричного характеру. Вони з'явились в іудейському середовищі й були пов'язані з релігійно-моральними та суспільними течіями пізнього іудаїзму. Написані старовірською або арамейською мовами, ці тексти містять інформацію про старозавітних персонажів (Адама і Єву, Якова, Єноха, Авраама, Мелхіседека та ін.), яка не ввійшла в канонічну літературу.

*Новозавітна апокрифічна література* зародилась у перші століття нашої ери – в епоху формування християнства, перших вселенських соборів і становлення християнської догматичної системи. Вона носила пояснювальний характер канонічного тексту Біблії, що із часом обростав все новими легендами про земний та хресний шляхи Ісуса Христа, життя Марії та діяння апостолів. Написані спочатку грецькою мовою новозавітні апокрифи потрапляли в проукраїнські землі в старослов'янських перекладах і відбивали близькосхідний, візантійський та балканський світогляди, різні релігійні погляди, літературні та фольклорні традиції.

*Церковнослов'янські апокрифи* – це тексти апокрифічного змісту, що були написані церковнослов'янською мовою, яку ввели Кирило та Мефодій у країнах слов'янського ареалу в IX ст. В українські землі церковнослов'янські апокрифи потрапили практично одночасно з канонічними книгами та знайомили новонавернених вірян із християнськими догматами, доповнюючи їх поясненнями і яскравими сюжетними подробицями про персонажів та події Старого і Нового Завітів. Книжників приваблював не тільки богословський, а й сюжетний бік християнських текстів, які дали величезний матеріал для формування української

літератури.

*Українські апокрифи Нового часу* відрізняються насамперед мовним моделюванням. Починаючи з кінця XVI ст., на українському ґрунті з'являються перші паростки національної апокрифічної літератури – Учительні Євангелії, складені для засвоєння і популяризації Святого Письма (Скотарське (1588), Ясінківське (1640), Данилевське (1646), Нягівське (1758); Євангелії Івана Капішовського (1660), Степана Плавянського (1668), Петра Колочавського (1737) та ін.) [2, 16–117]. Головною ідеєю, що спонукала українських книжників на їх створення, було прагнення наблизити церковнослов'янські тексти до живої народної мови.

Справа в тому, що канонічна література, яка була викладена грецькою, старовірською або латинською мовами, залишалася незрозумілою для українського народу. Започатковані Кирилом і Мефодієм церковнослов'янські переклади священних книг (на південномакедонському наріччі) також були йому чужі. А залучення живої народної мови при викладанні та тлумаченні священних текстів робило релігійну думку посиленою для сприйняття та засвоєння народом. Як відзначає Ю. Яворський, «для темної і тільки слухаючої публіки цілком достатньо вже було, мабуть, і простих, популярних витягів або переказів із Біблії на живому і більш-менш доступному й барвистому тлі урочистих і усних учительних тлумачень або слів» [15, 140]. За І. Франком, апокрифи були «тим мостом, що провадив розвій національного письменства з-під виключного панування церковщини і більш або менше мертвої церковної мови до свободнішого руху, до світських тем та інтересів» [13, XXIV]. Отже, варіативність мовного моделювання апокрифів була зумовлена історико-культурним процесом і прагненням адаптувати їх до конкретного народного духовного та мовного середовища.

Проаналізуємо варіативну складову українських апокрифів у просторовій системі координат. Основу дослідження становить парадигма про диференціацію українських земель на східні та західні. Чинники, які зумовили появу цієї гетерогенності, різноманітні: відмінність історичної долі східних і західних регіонів, тривале їх існування в різних імперських системах із різною релігійною спрямованістю; розбіжності

в динаміці соціально-економічного розвитку; неоднаковість у характері й орієнтації міжкультурних контактів; різниця в природних умовах, що визначила специфіку життєдіяльності людей. Ця диференціація детермінувала проблему дихотомії «Схід – Захід» в українській апокрифічній літературі.

Розглянемо питання в *мовному аспекті*. У карпатському регіоні протягом усієї історії поруч мешкали представники різних етносів – українці, угорці, румуни, словаки, поляки. Це зумовило відкритість західноукраїнських апокрифів для сприйняття елементів «чужинних» мовних систем. Зокрема, окремі компоненти чеської мови простежуємо в українському перекладі «Пісні Пісень» (XV–початок XVI ст.), Біблії Ф. Скорини (1517–1519). Сліди польської та чеської мов проступають у Пересопницькому Євангелії (1556–1561), Крехівському Апостолі й Апокаліпсисі Іоанна (друга половина XVI ст.). Численні полонізми бачимо у Волинському Євангелії (1571), Євангелії Валентина Негалевського (1581) та старозавітній біблійній книзі (початку XVII ст.) [15, 132–133]. Між тим, в українських апокрифічних творах XVII ст. вже чітко проглядає орієнтація на місцеву народну мову (у Герляховському Тлумачному Апостолі кінця XVII ст., учительному переказі Апокаліпсису з численними доповненнями тощо) [15, 138]. Одночасно в східноукраїнські землі в апокрифічну літературу активно проникають елементи російської мови.

*Релігійний аспект*. Дихотомія «Схід – Захід» в українських землях особливо проявилась у релігійному контексті. У XVI–XVII ст. карпатський регіон зазнав суттєвого тиску католицької експансії. Рим намагався компенсувати свої втрати в боротьбі з Реформацією за рахунок православної церкви. Зусилля Риму увінчалися успіхом: 24 квітня 1646 року в замковій каплиці родини Друєстів в Ужгороді 63 закарпатські священники підписали Унію православної та католицької церков. Це призвело до формування в українських землях двох регіональних культур – східної та західної. Змістовим ядром обох культур є український варіант християнства, в основі якого – язичницько-християнський синкретизм. Втім українському Заходу характерна спрямованість на західноєвропейську гілку християнства та західну культуру: тут домінує католицизм і греко-католицька віра. Схід, навпаки, тяжіє до православ'я, православної культури.

Релігійна різновекторність детермінувала жорстку полеміку в українському суспільстві.

Проти латинізації української церкви виступив Михайла Андреллі: «А чому ж волокут, тягнут силою нашу церков? И рады бы они мнѣ погибнути, скоро, барзо, просят, молят мя обратися. На що? На унѣю их? Пге! Плюю на ню! «...» Не потребно мнѣ бога их!» [9, 116–117]. Полемізуючи з єзуїтами Жамбором, Камелісом та Корницьким, Андреллі писав, що всі біди в тому, що люди відреклись від віри своїх батьків і перейшли до католицького табору: «В си послѣдняя времена и лѣта все иначе е. Злое ся вкоренило в людех, льность и недбалство великое, лакомство к злобѣ, а найпачеже невѣрство – римское свѣтове все» [9, 121].

Антиуніатська тема знайшла відбиток також у Данилевському та Скотарському Учительних Євангеліях. А втім надіям новонавернених уніатів на краще життя не судилося збутися. Латинники вважали уніатів лише напівкатоликами, а Унію – тільки перехідним станом до покатоличення, й умови Унії практично не виконувались. Українцям обіцяли збереження рідного обряду, але в червні 1718 року священна Конгрегація для поширення віри видала декрет, яким наказувала всім українцям «зберігати свята латинської Церкви» [10, 31].

Друга умова Унії – вибір власного єпископа, проте, за грамотою Папи Климента XI (1719), мукачівський єпископ втрачає свій титул, підпорядковується владі католицького ягерського єпископа і лишається без резиденції [10, 51]. Не виконувалась і третя позиція Унії – привілеї для духовенства. Уніатські священники втратили десятину й мусили відробляти панщину, мало чим відрізняючись від кріпаків, тоді як у Катехізисі Й. Камеліса (1698) знаходимо такі повчання для латинників: «Клирика жадного нѣкто бити не можетъ, бо въпаль бы въ клятву. «...» Панове земнії не могутъ «...» трактовати клириковъ якъ простыхъ хлоповъ, прымушаючи ихъ, абы робили яко подданіи и наємники» [2, 110].

Транквіліон-Ставровецький в Учительному Євангелії звинувачував у поразці православ'я служителів Церкви: «Человѣцы лукавыи, пяницы, сребролюбцы, плотолубцы, найпаче женѣ и чадом работает, нежели богу, и наибольше о сих прилежит и промышляет, нежели о стадѣ Христовѣ и о науцѣ збавенной. На женах их и дщерях ризы свѣтлыи, пасы златокованны, а в церкви книги подраныи, а в иной и сих не найдем» [7, 119].

Про порочне життя православного духовенства писав також М. Смотрицький: «О церкви світочі! О пастирі овец Христових!

О учителі і майстри молодшої вашої братії. Як же ви отилили й розговстіли, і забули бога, спасителя вашого?! Ваші вівчарні знищили, а вівчарні ворогів божих і ваших ширяться «...» Мудрість ваша, майстерність, розмова – безглузді, даремні і розпусні, забави – непристойні, в них самі ви разом з тими, котрі вам наслідують, гините» [11, 80–83]. Автор скотарського Учительного Євангелія звинувачує нових євангеліків у тому, що «чужее берут, церкви драпят, много жонь поймут, въ чужеложствѣ мешкают, на остаток Богу ани людем вѣры не ховают» [2, 116]. Отже, у XVII ст. в українських апокрифах з'являються елементи полемічної спрямованості, що дало початок розвитку української полемічної літератури з яскраво вираженим національним і соціально-політичним відтінком.

*Сюжетний аспект.* Особливості суспільного розвитку різних регіонів країни відбилися також у сюжетній лінії апокрифів: в українському східному обряді домінує культ воскресіння Спасителя, тоді як у західних регіонах – культ Голгофи, містики, Христових страстей. В українських апокрифах з'являються тексти-роздуми про споконвічне питання щодо людської долі: «Чомъ на сюмъ свѣтѣ не есть тай не была нѣкая правда? Чомъ лихьи не гадають за братію свою, за убогихъ людій? И за своимъ иманомъ они суть у чести великуй у другихъ людій. Як розумѣме сесе, чомъ тоты люде добрые, они суть пометани, а тоты злыи суть у чести великуй?» [2, 117]. Ці слова належать М. Горблянському – автору нягівського Учительного Євангелія із Закарпаття.

Той самий лейтмотив знаходимо також у Данилевському Учительному Євангелії: «За що юж и нас господь-бог покортал и карет, то ест злыми панами и неурожаем поля и иншими rozmaityми карностями?» [12, 241]. Звертаючись до цієї теми, письменник XVII ст. М. Смотрицький констатує: «Біде в містах і в селах, біде в полях і дібровах, біде в горах і в земних безоднях. Немає жодного місця спокійного ані житла безпечного» [11, 67].

На Закарпатті стан людей погіршувався посухою, неврожаем та падежем худоби. Через посуху 1726–1729 років люди дуже голодували, гинула худоба. Сильний мор був також у 1742 році. У 1786–1788 роках на Мармарощині спустіли тисячі осель [14]. У Літопису Гукливському про події 1786–1787 років записано: «1787 р. Того року всей краине угорской великій голод і хворобы тяжке проходили; народа до третьей части умерло на

глуханю (тиф) из голоду, бо преишлого року сечков и бурянами были ся нагазянили (наїлися шкідливої трави). Тогожде року «...» врожай посредный був, и лето благо было; однакож люде мало посеяли были, и следующего року со взором на Верховину еще болшіи глад був, бо кроме буряну и соломы и збрагу люде от жидов купували и из того киселицу варили та сербали» [1].

Народ з його здоровим глуздом не брав під сумнів абсолютність моральних правил, що формувалися протягом століть і були закріплені та освячені християнством, але його етика не вмщується в прокрустове ложе десяти заповідей. Народ сам встановлював, що є гріхом. Зокрема, у Данилевському Учительному Євангелії автор роз'яснює причину сліпоти тим, що люди не святкують неділь і свят, не постять, п'ють [12, 239]. Серед багатьох зол він також визначає поширення в закарпатських селах гри в карти: «Коли прійдет недѣля или празник иншої божій, то мы его не перепровадимо на божій хвалѣ, але май мыслимо, як бы єдин другого даяк спотварити, правотити, албо у карты грати а на том вшиток день стратити «...» А діявол з давна ся научил и учит ся, як бы хвалу божію знищити, и такжей вымыслив против четырех евангелистов свою евангелію четверой масти, то ест оных проклятих картов, штобы также люди ловили и до своего панства приводили, до пекла вѣчного» [12, 241–242]. Саме тому в українських апокрифах набувають поширення притчі моралістичного змісту, що закликали до добродійного життя.

*Реінтерпретація української апокрифічної літератури: діалог культур.* Зупинимось на питаннях: моделювання українського апокрифа як інтертексту; аналіз текстів із різними семіотичними кодами в змістовому полі апокрифа та механізмах інтертекстуальної взаємодії; осмислення процесу їх реінтерпретації в контексті діалогу культур. Зауважимо, що під *реінтерпретацією* в межах досліджуваної проблематики розуміємо зміни змісту та значення інформації, закладеної в апокриф, у процесі перекодування його тексту. Вирішення цих завдань дає змогу розширити межі інтерпретації української апокрифічної літератури.

Розглянемо цю проблематику в *лінгвокультурологічному аспекті*. В основі аналізу – парадигма, що постулює: у будь-якому апокрифічному творі наявні тексти різних культур. Для вивчення проблеми

скористаємося синхронічним і діахронічним підходами.

*Синхронічний підхід.* Базовою парадигмою дослідження є твердження: 1) кожна культура має іманентний культурний код, що дає змогу перетворити в певну форму (код) інформацію про її сенс; 2) апокрифи є однією з форм кодування, яка ідентифікує конкретний культурний зріз. Розглянемо апокрифічний текст як усталену в певному часовому інтервалі знакову систему, що наділена культурним змістом, і проаналізуємо її в змістовному, формальному (структурному) і функціональному (прагматичному) вимірах. Сфокусуємо увагу на базових компонентах системи – *сюжетах і мові*.

Сюжети апокрифів становлять змістовний компонент цієї системи, відбиваючи специфіку, звичаї і традиції певної культури. Вони насичені культурними змістами, що детерміновані умовами суспільного життя в конкретний часовий період. Інший компонент – мова як засіб вираження сенсу, як семіотичний код – забезпечує життєздатність культури, її формування та функціонування, виступає гарантом існування та збереження її специфіки, сприяє становленню культурної ідентичності. Іншими словами, мова є одним із кодів культури, своєрідність якої він моделює. Разом з тим, мова – це не тільки інструмент для передачі інформації, а й засіб формування ідей та управління розумовою діяльністю людини.

При аналізі апокрифічного тексту, крім специфічних рис культури, у полі якої створювався текст, слід враховувати також особливості сприйняття культурного середовища автором тексту. Ці положення визначають теоретичну й інтерпретаційну базу подальшого дослідження, предметом якого є інтертекстуальна взаємодія в межах апокрифа.

*Діахронічний підхід.* Вивчимо проблематику в діахронічному зрізі, аналізуючи апокрифи в контексті інтертекстуальності. Термін *інтертекстуальність*, введений у науковий обіг Ю. Крістєвою, означає особливі діалогічні відношення текстів, котрі будуються як мозаїка цитат, створюючи потужну стереофонію.

У ракурсі цієї концепції апокриф є результатом суміщення авторського тексту з матрицею «чужих» культурних текстів (донорів). Ю. Лотман називає дві спонукальні причини, що викликають інтерес до «чужого» тексту: першу – можна визначити як пошуки свого, другу – як пошуки чужого. Текст-донор автор апокрифа використовує з метою

підтвердження, уточнення, конкретизації власних думок, як відправну точку для розвитку теми. У полі апокрифа тексти входять у контакт, причому контакт між ними є діалогічним, а не механічним контактом опозицій. Текст-реципієнт та тексти-донори можуть бути синхронізовані в часі й репрезентовані однією культурною традицією або належати до різних хронотопів і ціннісних шкал.

Унаслідок взаємодії текстів відбувається перекодування текстів-донорів, тобто перенесення інформації з однієї кодової системи в іншу, з однієї культури – в іншу. По суті, фокус дослідження спрямований на реінтерпретацію змістів, значущих для однієї культури, засобами іншої мови, що можна трактувати як діалог культур. У цьому ракурсі код кожного тексту стає ключем до розуміння певного типу культури, без знання якого апокриф виявиться закритим, незрозумілим.

Алгоритм дослідження міжтекстового діалогу в змістовому полі апокрифів містить: 1) демаркацію змістового поля інтертексту й визначення кордонів текстів-донорів, привнесених автором в апокрифічний текст; 2) реконструкцію культурних кодів текстів-донорів та їх перекодування; 3) реінтерпретацію текстів-донорів в процесі перекодування; 4) аналіз міжтекстового контакту.

Розглянемо проблему міжтекстового діалогу з позицій теорії комунікації: як діалог двох суб'єктів – *адресанта* (автора тексту-донора) й *адресата* (автора тексту-реципієнта). Адресант, створюючи текст апокрифа, співвідносить його з художніми традиціями, світоглядом та аксіосферою своєї епохи, що обумовлює його код як повідомлення. Інформаційна цінність такого повідомлення значною мірою залежить від таланту творця апокрифа, його ціннісної шкали, повноти розкриття ним змісту інформації та рівня володіння обраною художньою мовою.

Завдання адресата – декодувати отриману інформацію, зберігаючи змістову адекватність надісланому повідомленню. Однак, проектуючи повідомлення на матрицю іманентної системи цінностей, що обумовлена власним досвідом, світоглядом епохи, картиною світу того суспільства, до якого він належить, адресат вносить елементи суб'єктивності в зміст отриманої інформації. Це призводить до деформації повідомлення. Від обраного адресатом дешифрувального коду залежить коефіцієнт кореляції інформації на вході та виході комунікаційної системи.

Слід звернути увагу на *варіативність* інтерпретації отриманої інформації, що виникає при її сприйнятті різними адресатами, оскільки індивідуальні відмінності особистості зумовлюють неоднозначність інтерпретації прийнятої інформації. Результат міжтекстового контакту залежить, зокрема, від ставлення автора-реципієнта до тексту-донора, що спричинено низкою факторів, зокрема: ступенем відкритості реципієнта для сприйняття чужого тексту; його готовністю до діалогу з автором-донором, який може знаходитися в іншому хронотопі й керуватися іншою ціннісною шкалою.

П. Герчанівська проводить певну паралель між процесом взаємодії текстів і культурною взаємодією загалом [3]. За аналогією з класифікацією Р. Редфілда, Р. Лінтона й М. Херсковіца міжтекстова взаємодія може приймати такі форми: *реакція, адаптація та сприйняття* [16]. Під *реакцією* розуміємо повне відторгнення автором ідеї, закладеної в текст-донор. На протилежність реакції, для таких форм взаємодії, як *адаптація та сприйняття*, властиве придбання автором певних змістів текстів-донорів. Ці форми відрізняються лише результатом контакту, ступенем прийняття тексту-донора. Зокрема, в процесі *адаптації* під впливом тексту-донора відбувається лише часткова заміна іманентних патернів авторського тексту. При повній згоді автора з текстом-донором контакт закінчується його сприйняттям.

Розглянемо процес реінтерпретації текстів на прикладі українських апокрифів Нового часу. У процесі реінтерпретації тексти-донори, що стали точкою опори при створенні українських апокрифів, піддалися тотальному зміні. Перекодуваючи тексти з попередніх епох, автори апокрифів перенесли отриману інформацію в культурне поле свого часу, сприймаючи її в ракурсі своєї культури. Вони ввібрали в себе елементи накопиченого досвіду попередників, привносячи у твір нові акценти й доповнюючи його новими сюжетами та власними роздумами, співзвучними з проблемами свого часу.

Зазначимо, що в українську апокрифічну літературу візантійські тексти прийшли з інтегрованим культурним кодом. Гетерогенність культурного ареалу детермінувала варіативність кодів у візантійському культурному просторі. Через їхню взаємодію був вироблений інтегрований код, що відбив специфіку візантійської

культури загалом. З християнізацією слов'янського світу відбувається *перше перекодування* православних апокрифів. У старослов'янських і церковнослов'янських перекладах знакова система візантійських апокрифів набуває культурного коду як субстрату кодів культури слов'янського ареалу. Зі зміною мовного коду апокрифів здійснюється перенесення інформації з поля візантійської культури в слов'янський культурний простір, що, по суті, тотожне діалогу двох культур – візантійської та слов'янської. У процесі декодування відбувається реінтерпретація тексту: слов'янські книжники викладають події Старого і Нового Завітів відповідно до світогляду свого часу.

Починаючи з XIV ст., у межах слов'янського ареалу почалося наближення церковнослов'янських текстів до живої народної мови. У різних народів цей процес відбувався в різні часи: у чехів – у XIV–XV ст.; у поляків – XV–XVII ст.; українців і росіян – у XVII–XVIII ст. Апокрифи доповнювались сюжетами, що відбивали життя конкретного народу та ідеї, що панували в суспільстві в цей історичний період. Зокрема, чеські та польські апокрифи часто містять відомості про протестантський реформаційний рух, а українські – полеміку навколо проблеми переходу карпатського регіону в греко-католицьку віру (уніатство).

Отже, у XVII–XVIII ст. на українських землях формується апокрифічна література з іманентним культурним кодом як результат *подвійного кодування* православних апокрифів. Диференціація української культури на західну і східну детермінувала варіативність культурного коду, що особливо простежується в сюжетах і мові апокрифічних текстів.

Разом з тим, обидві регіональні культури базуються на язичницько-християнському синкретизмі й становлять єдине ціле – українську культуру. Це свідчить, що в одному художньому тексті можуть співіснувати кілька варіацій основного культурного коду. Важливо відзначити, що сучасні дослідники, які аналізують українські апокрифи, розглядають їх з позицій наукової парадигми свого часу, що детермінує *третє кодування* візантійських апокрифів, основою якого є діалог культур.

Отже, в результаті аналізу розкрито мовні засоби, за допомогою яких передається ідейно-тематичний та естетичний зміст апокрифів у процесі комунікації. Висунуто та верифіковано

*gипотези* щодо апокрифа як: 1) відкритої системи, орієнтованої на діалог культур із різними кодами; 2) однієї з форм кодування, що дає змогу ідентифікувати конкретний культурний зріз; 3) інтертексту, котрий інтегрує: інваріантний та варіативний комплекси текстів. Доведено, що у XVII–XVIII ст. на українських землях формується апокрифічна література з іманентним культурним кодом як результат *подвійного кодування* православних апокрифів. Визначено чинники гетерогенності («Схід – Захід») апокрифів у полі української культури. Показано, що українська апокрифічна література гетерогенна в просторі й часі, для неї характерна дихотомія «Схід – Захід», що проявляється як у мовному моделюванні, так і в сюжетних лініях.

### Примітки

<sup>1</sup> *Канонічні книги* – це книги Св. Письма, що визнані на всесвітніх соборах. Вони містять у собі норми віри та моральності.

<sup>2</sup> *Апокриф* – релігійний твір, що містить відступ від офіційного віровчення, тому його церква заперечує. Тексти апокрифів носять пояснювальний характер канонічного тексту Біблії.

### Література

1. Біленький Я. Угро-руські літописні записки. *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. Т. 104. Кн. IV. Львів, 1911. С. 73–82.
2. Возняк М. Історія української літератури: В 3-х т. Львів : Просвіта, 1924. Т. 3: XVI–XVIII вв. Ч. 2. 1924. 564 с.
3. Герчанівська П. Е. Культура в парадигмах XX–XXI ст. : монографія. Київ : НАКККиМ, 2017. 378 с.
4. Дѣянiя Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводѣ при казанской духовной академіи: в VII т. Казань: Центральная типографія, 1892–1912. Т. 1, 1910. 403 с.
5. Дунаєвська Л. Ф. Апокрифічна легенда в контексті національного світогляду. Література. Фольклор. Проблема Поетики. Київ, 2000. Вип. 7. С. 371–378.
6. Колесса О. Рукописні і палеотипні книги південного Підкарпаття. Відбитка з книги: *Protokol mezinárodního sjezdu knihovníkův Praze*, 1926. Прага : Державна друкарня у Празі, 1927. 18 с.
7. Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: опыт историко-литературной монографии. Київ : Наукова думка, 1984. 245 с.
8. Мельник Я. І. Апокрифіка Івана Франка: проблема та інтерпретації : автореф. дис. ... д-ра філолог. наук: 10.01.01 / Львівський національний університет ім. Івана Франка. Львів, 2006. 36 с.

9. Микитась В. Л. Українська література в боротьбі проти унії: Дослідження. Київ : Дніпро, 1984. 242 с.

10. Пекар А. В. Нариси історії церкви Закарпаття. В 2 т. Рим – Львів : Місіонер, 1997. Т. 1: Єрархічне оформлення. 1997. 232 с.

11. Смотрицький М. ΘΡΗΝΟΣ. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. Київ : Наукова думка, 1987. С. 67–92.

12. Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. / гол. ред. кол. Є. П. Кирилюк. Київ : Наукова думка, 1976. Т. 32: Літературно-критичні праці (1899–1901), 1981. 518 с.

13. Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів : в 5 т. Львів : Львівський національний університет ім. І. Франка, 2006. Т. II: Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія: репр. вид. 1899 р., 2006. LXXVIII, 443 с.

14. Штернберг Я. І. Голод на Закарпатті в 80 роках XVIII ст. *Наукові записки УжДУ*. Т. XVIII. 1960. С. 130.

15. Яворській Ю. Я. Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпатскорусской церковно-учительной обработкѣ конца XVII-го вѣка. *Науковий зборник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Рочник V. 1927. С.125–204.

16. Redfield R., Linton R., Herskovits M. J. Memorandum on the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. 1936. Vol. 38. № 1. P. 149–152.

### References

1. Bilenky, Y. (1911). Ugro-Russian chronicle notes. *Notes of Shevchenko Scientific Society*. Т. 104. Book IV. Lviv. 1911, 73–82 [in Ukrainian].
2. Voznyak, M. (1924). History of Ukrainian literature: In 3 volumes. Lviv: Prosvita. Vol. 3: XVI–XVIII centuries. Part 2 [in Ukrainian].
3. Herchanivska, P. E. (2017). Culture in the paradigms of XX–XXI centuries: monograph. Kyiv: NAKKKiM [in Ukrainian].
4. Acts of the Ecumenical Councils in VII vol. (1910). Kazan: Central Printing House, 1 [in Church Slavonic].
5. Dunayevska, L. F. (2000). Apocryphal legend in the context of the national worldview. *Literature. Folklore. The problem of Poetics*. Kyiv, 7, 371–378 [in Ukrainian].
6. Kolessa, O. (1927). Manuscript and paleotype books of southern Subcarpathia. Prague: State Printing House in Prague [in Ukrainian].
7. Maslov, S. I. (1984), Cyril Tranquillion-Stauvrovetskyi and his Literary Activity: Experience of Historical and Literary Monograph. Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
8. Melnyk, Y. I. (2006). Ivan Franko's Apocrypha: Problems and Interpretations: thesis of Doctor of Philology: 10.01.01. Lviv: Ivan Franko National University of Lviv [in Ukrainian].
9. Mykytas, V. L. (1984). Ukrainian literature in the struggle against the Union: Research. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].



10. Pekar, A. V. (1997). Essays on the history of the church of Transcarpathia. In 2 vols. Rome – Lviv: Missionary. 1 [in Ukrainian].

11. Smotrytsky, M. (1987) ΘPNNOΣ. Ukrainian literature of the XVII century: Syncretic writing. Poetry. Dramaturgy. Fiction. Kyiv: Naukova Dumka, 67–92 [in Ukrainian]

12. Franko, I. Y. (1981). Collected works: in 50 vols. Kyiv: Naukova Dumka. Vol. 32: Literary and critical works (1899–1901) [in Ukrainian].

13. Franko, I. (2006). Apocrypha and legends from Ukrainian manuscripts: in 5 volumes. L'viv: Ivan Franko National University of L'viv. Vol II: Apocrypha of the New Testament. A. Apocryphal Gospels [in Ukrainian].

14. Shternberg, Y. I. (1960). Famine in Transcarpathia in 80 years of the XVIII century. Scientific Notes of UzhSU, XVIII [in Ukrainian].

15. Yavorsky, Y. Y. (1927). Old Testament Bible stories in the Carpathian Russian church teaching processing of the end of the XVII century. Scientific collection of the society «Prosvita». Yearbook V [in Ukrainian].

16. Redfield, R. (1936). Memorandum on the Study of Acculturation. American Anthropologist, 38, (1), 149–152 [in English].

*Стаття надійшла до редакції 12.10.2022*

*Отримано після доопрацювання 14.11.2022*

*Прийнято до друку 23.03.2022*